

L'INTUIZIONE DELLA STORIA: IL CONFLITTO ZEUS - PROMETEO IN ESCHILO.

Il concetto di individuo, la consapevolezza della propria singolarità, unicità ed alterità rispetto al resto dell'universo è indubbiamente un punto fermo, un dato acquisito sotteso alla problematica inerente la complessa interiorità dell'uomo, centro di conflitti e lacerazioni che sono tanta parte del tragico, in particolare del tragico euripideo.

Ma la presa di coscienza dell'individualità, del monadismo dell'uomo e più ancora della sua insanabile frattura con il cosmo (naturale e sociale) che lo circonda è acquisizione lenta, frutto di una progressiva evoluzione culturale che, documentabile a partire dai poemi omerici, vede nell'opera di Eschilo una tappa decisiva del suo processo.

In particolare mi pare indicativa una rilettura - in questa chiave - del *Prometeo* (1). Può parere superfluo e magari presuntuoso tornare a discutere di uno dei capitoli più frequentati e controversi degli studi su Eschilo, ma le opportunità di una riflessione che la tragedia offre sono meritevoli senz'altro di ripensamenti e di continui contributi all'approfondimento.

Del resto, a partire dallo studio fondamentale del Thomson (2), lo sforzo interpretativo si è orientato prevalentemente nella ricerca di una identificazione delle due parti in conflitto nella tragedia (*Prometeo* e il potere neo-instaurato di Zeus) con le componenti sociali in contrasto nell'Atene del

(1) I vari argomenti addotti di quando in quando - a partire dalla metà del secolo scorso - per negare la paternità eschilea del *Prometeo*, sono risultati sempre discutibili e comunque non decisivi ai fini della non-attribuzione della tragedia. In particolare si vedano le giuste affermazioni di C. J. Herington, *M. Griffith. The Authenticity of 'Prometheus Bound'*, "AJPh" 100, 1979, 420 sgg. Cfr. anche C. J. Herington, *The Authenticity of 'Prometheus Bound', by M. Griffith*, "Ph. Q." 58, 1979, 116 sgg. Lo stesso Griffith, nella sua edizione del *Prometeo* (Aeschylus, *Prometheus Bound*, Oxford 1983), si dimostra molto più cauto nel negare ad Eschilo l'attribuzione del dramma. L'autenticità del *Prometeo* è stata ancora difesa, con valide argomentazioni, in due recenti lavori: H. van Looy, *Some General Reflections on the Problem of the Authenticity of Prometheus Bound*, "Museum Philol. Lond." 7, 1986, 129 sgg.; M. P. Pattoni, *L'autenticità del Prometeo incatenato di Eschilo*, Pisa 1987.

(2) G. Thomson, *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origin of Drama*, London 1966. Un attento e ben articolato esame critico delle varie interpretazioni del *Prometeo* è in G. Cerri, *Il linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo*, Roma 1975, 29 sgg.

quinto secolo; che però tale identificazione risulti in ogni caso forzata o comunque controversa è testimoniato dal fatto che si è potuto dire tutto e... il contrario di tutto: così Prometeo, che per Thomson rappresentava il δῆμος degli artigiani e dei mercanti in lotta contro l'aristocrazia terriera personificata da Zeus (3), diviene poi il simbolo dell'“intelligenza” progressista perseguitata dall'oscurantismo dell'oligarchia tradizionale al potere (4), per giungere ad essere - con un totale ribaltamento della tesi impostata da Thomson - il ‘campione’ dell'aristocrazia minacciata dai nuovi tiranni (Zeus), nel citato studio del Cerri (5)

Per un retto intendimento del *Prometeo*, e più in generale di ogni trattazione letteraria di un un mito, penso che sia indispensabile separare la genesi ed il valore del mito in sé - qualunque essi siano stati - dall'interpretazione e dall'uso che il poeta fa di tale mito; ora, non sempre tale distinzione è stata fatta anche a proposito della nostra tragedia e l'interpretazione che ne è scaturita risulta in molti casi falsata, alterata da questa contaminazione.

Inoltre, se è vero che la tragedia attica fu in larga misura un fenomeno ‘politico’ e dunque politica deve esserne la chiave di lettura, non è detto che tale lettura politica si debba inevitabilmente e riduttivamente risolvere in una visione rigidamente ‘partitica’ e di lotta di classe secondo parametri il più delle volte discutibili. Il respiro tragico è più profondo e rivolto ad universi più ampi rispetto ai singulti ed agli sberleffi della commedia legati più strettamente alla situazione politica contingente e quotidiana.

Il dato, peraltro oggettivo, da cui deve muovere l'interpretazione del dramma, ma sul quale troppo in fretta si è sorvolato per cercare approdi, magari più suggestivi, ma sicuramente non sempre legittimi, è l'esistenza di un conflitto e la natura di tale conflitto. La novità e la perentorietà della ribellione di Prometeo su cui Eschilo ha costruito l'opera risulta ancor più evidente se confrontata con l'altro grande scisma presente nella tradizione letteraria greca antecedente al *Prometeo* e cioè la defezione di Achille nell'*Iliade*. La portata diversa del conflitto Achille-Agamennone rispetto a quello Prometeo-Zeus ci consente di verificare il sostanziale mutamento avvenuto da Omero ad Eschilo nella concezione dell'uomo, nella sua

(3) Cfr. Anche O. Longo, *Il significato politico del Prometeo di Eschilo*, “Atti Ist. Veneto” 124, 1961-62, 243 sgg.

(4) Vd. B. Farrington, *Scienza e politica nel mondo antico*, tr. it., Milano 1960, 58 sgg.

(5) Le letture più recenti non portano sostanzialmente niente di nuovo al quadro interpretativo sopra delineato. Si fa notare per la sua singolarità l'interpretazione allegorica di M. Evans, *Prometheus Bound*, “Ramus” 6, 1977, 14; anch'essa tuttavia non aggiunge nulla di veramente significativo a quanto già detto sul *Prometeo*.

autocoscienza, nella sua responsabilità.

I principi etici sui quali è basato l'agire dei personaggi dei poemi omerici sono riconducibili a quella sorta di ideologia che Dodds ebbe a definire "shame culture" (6), volendo con tale espressione configurare un livello di civiltà dove non appare ancora sviluppata una normativa etica, dove non sono ancora sanciti principi morali che regolino il comportamento dell'individuo, la trasgressione dei quali si configuri come colpa e che comportino una decisione, una scelta dell'uomo nell'adeguarsi o meno a tale norma, decisione che implicherebbe dunque una responsabilità.

Nell'universo psicologico in cui vivono i personaggi omerici non esiste idea di responsabilità, non è presente l'idea di colpa (perlomeno nel senso che diamo comunemente a tale concetto), non c'è mai, sostanzialmente, decisione: è un mondo dove è assente la dialettica, per cui non esistono reali conflitti, dove non esiste la storia.

Le cause e le finalità degli eventi coincidono, per cui il flusso degli avvenimenti assume un andamento ciclico in cui è assente ogni progressione storica. Il 'motore immobile' del sistema omerico è la preoccupazione dell'individuo di tutelare il proprio prestigio, la propria τιμή, e rifuggire ogni possibile oltraggio, tutto ciò che può far vergognare di fronte agli altri; è questo un atteggiamento psicologico che accomuna indistintamente uomini e dei, Achei e Troiani.

Un'altra caratteristica di questo mondo senza storia è la genesi degli eventi che paiono riprodursi per clonazione. Così la dea della Discordia suscita la contesa fra Atena, Afrodite ed Era come vendetta per l'offesa recata al suo prestigio dal mancato invito alle nozze di Teti e Peleo; le tre dee si contendono la mela e i favori di Paride per la tutela del proprio onore (7); la spedizione contro Troia è 'atto riparatorio' per vendicare l'offesa subita da Menelao; il sacerdote Crise chiede l'intervento di Apollo per tutelare il proprio prestigio offeso e Apollo punisce l'oltraggio al sacerdote sentendosi solidale con lui nell'offesa subita - come i principi greci avevano solidarizzato con l'oltraggiato Menelao (8). Agamennone è costretto a cedere di fronte al dio, ma per riparare a questo scacco vuole come risarcimento, e dunque come reintegrazione del bottino, che è il segno tangibile del prestigio sociale e politico, la schiava di Achille; e Achille vede in questo 'sopruso' di Agamennone un atto che lede il proprio onore: di qui la sua ira e la secessione dall'esercito acheo.

(6) E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles 1951, trad. it. Firenze 1973, 29 sg.; cfr. anche p. 33 sgg.

(7) Ed il rispettivo schierarsi pro e contro i Troiani è conseguente all'esito della gara.

(8) In Hom., *Il.* 1.152 sgg. è indicata in maniera esplicita da Achille la ragione della partecipazione alla guerra.

Quello che ora preme evidenziare è come alla base di tale secessione non vi sia alcun contrasto ideologico, alcuna dialettica; Agamennone e Achille si muovono sul piano dello stesso principio: la difesa della propria τιμή (9). Così la conciliazione del conflitto risulterà non affatto problematica e - seppure in tempi diversi - le due parti ne avvertiranno l'opportunità. Il proseguimento della guerra è funzionale ad entrambi: Agamennone ha bisogno di Achille per prevalere sui Troiani (10) e Achille non può stare in disparte dal resto dell'esercito perché il combattere gli è indispensabile per l'affermazione della propria gloria e del proprio prestigio (e tale necessità si è fatta ancora più incalzante in seguito all'uccisione di Patroclo, vissuta da Achille come un oltraggio personale).

Così nel libro 19 Achille smette l'ira denunciando la fatalità della contesa che aveva giovato solo ai Teucri (v. 56 sgg.). Agamennone risponde proclamando la sua non colpevolezza per la lite: ἐγὼ δ' οὐκ αἰτίος εἰμι (v. 86) e attribuendone la responsabilità a Zeus, alle Moire e all'Erinni (v. 87 sg.), adducendo a sostegno di tale tesi il racconto di un analogo accecamento subito da Zeus (v. 95 sgg.) (11). Lo scisma è così rientrato senza alcuna

(9) In particolare il lamento che Achille in lacrime rivolge alla madre è tutto centrato su tale concetto: al v. 353 Achille rivendica la τιμή che gli è dovuta dagli dei; al v. 355 sg. accusa Agamennone di averlo offeso: ἦ γάρ μ' Ἀτρεΐδης... / ἠτίμησεν.

(10) Cfr. le parole di Agamennone in *Il.* 9.116 sgg. : ἀντί νυ πολλῶν / λαῶν ἔστιν ἀνὴρ ὃν τε Ζεὺς κῆρι φιλήσῃ, / ὡς νῦν τοῦτον ἔτεισε, δάμασσε δὲ λαῶν Ἀχαιῶν.

(11) E. R. Dodds, *op. cit.* 4, rileva giustamente come il ragionamento di Agamennone non sia finalizzato al reperimento di un 'alibi morale'; anche Achille (*Il.* 9.377) condivide il concetto - proprio di Agamennone - di un 'intervento esterno' sull'Atride; questa la conclusione di Dodds: "Come si vede, questo è il punto di vista di Achille non meno che di Agamennone, e le famose parole che preludono al racconto dell'ira «compiendosi il disegno di Zeus» (*Il.* 1.5) lasciano chiaramente intendere che il poeta era della stessa opinione". Per il concetto di ἄτη e del verbo ἀάσθαι ricorrenti nelle parole di Agamennone in *Il.* 9.116 ἀασάμην, οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι (cfr. anche 5.119); 19.87 sg.: ἀλλὰ Ζεὺς καὶ Μοῖρα καὶ ἠεροφοῖτις Ἐρινύς, οἳ τε μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβalon... ἄτην, v. 136 sg. οὐ δυνάμην λελαθέσθ' Ἄτης, ἥ πρῶτον ἀάσθη. / ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην..., cfr. Dodds, *op. cit.* 6 sgg. Io aggiungerei che l'uso del passivo in *Il.* 19.136 e l'espressione ὃ τε μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβalon ἄγριον ἄτην (*Il.* 19.88) vogliono evidenziare la 'passività' dell'Atride e dunque la sua non responsabilità di fronte all'azione degli dei. Al v. 137 abbiamo di nuovo ἀασάμην, al medio (seppur subito precisato dal καὶ μεν φρένας ἐξέλετο Ζεὺς) che giustifica la profferta di doni riparatori, superflua se veramente la causa della contesa fosse esclusivamente rimandabile alla divinità. Agamennone a questo punto vuol ribadire la sua innocenza e lo fa esplicitamente chiamando in causa gli dei; non può tuttavia ritrattare l'offerta dei doni fatta il giorno precedente ad Achille come atto riparatorio che ora giustifica riconoscendo la colpa 'indiretta', conseguente comunque all'accecamento prodotto dagli dei. Del resto a questo punto i doni sono superflui (cfr. 146 sgg.): motivi più urgenti hanno reso la contesa non

conflagrazione poiché in realtà non c'è mai stata vera conflittualità tra i due protagonisti. Esiste un'ideologia comune ad Agamennone e ad Achille sulla base della quale è possibile e naturale ricomporre il dissidio (12).

Diversa è la situazione nel *Prometeo*. Il contesto iniziale del dramma - col Titano che, trascinato da Kratos e Bia, ministri di Zeus, viene incatenato ad una rupe della remota Scizia - e le prime parole di Kratos evidenziano il carattere trasgressivo, ribelle di Prometeo: è punito perché colpevole e deve pagare agli dei la propria colpa: v. 8 sg. *τοιᾶσδέ τοι / ἄμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην*. C'è stata dunque ἄμαρτία da parte di Prometeo - che rivendicherà tale colpa al v. 266 *ἐκὼν ἐκὼν ἤμαρτον· οὐκ ἀρνήσομαι* - una 'deviazione' dalla norma stabilita e l'espressione *δοῦναι δίκην* (v. 9) vuol significare l'ufficialità della pena comminata dal potere legale. Al v. 5 Prometeo è definito *λεωργός* ed il termine vuol indicare l'eccesso, la disponibilità ad operare qualsiasi malvagità. Alla base della colpa di Prometeo c'è un profondo dissenso ideologico col potere di Zeus; il contrasto ha come causa immediata la sorte degli umani che Zeus vorrebbe distruggere e che Prometeo da solo difende; ma il motivo più profondo mi pare che sia una diversa concezione del potere: Zeus gestisce il potere con gli stessi mezzi dei suoi antichi avversari: Kratos e Bia sono infatti i suoi ministri e non, eventualmente, Peitho; l'atteggiamento nei confronti dei più deboli - gli uomini - è di sopraffazione; il dissenso di Prometeo è punito nel modo più orribile; la connivenza, la solidarietà degli altri dei è ottenuta con la distribuzione di poteri e privilegi: è questo il primo atto del nuovo sovrano insediato: v. 228 sgg. *ὅπως τάχιστα τὸν πατρῶον ἐς θρόνον / καθέζετ', εὐθύς δαίμοισιν νέμει γέρα / ἄλλοισιν ἄλλα καὶ διεστοιχίζετο / ἀρχήν*. Assicuratosi così il loro consenso, può manifestare il suo progetto di distruzione della razza umana, senza che alcuno, tranne Prometeo, si opponga. E la denuncia della complicità degli altri dei con Zeus è evidente anche nell'atteggiamento sprezzante del Titano nei confronti di Hermes, strumento servile del potere tirannico (13).

Già nelle battute iniziali del dramma, nel dialogo fra Kratos ed Efesto, è delineata l'essenza del conflitto, la ragione del tragico, la possibile chiave di lettura dell'opera. Kratos e Bia determinati alla punizione del Titano, ligi esecutori del mandato di Zeus; Efesto, riluttante, che compie con dolore il compito assegnatogli. Efesto chiarisce le ragioni del suo turbamento nell'incatenare Prometeo al v. 39, rispondendo alle sollecitazioni di Kratos

più funzionale ed essa può essere rimossa facilmente perché non determinata da una dicotomia ideologica inconciliabile.

(12) Cfr. oltre, p. 11 e relativa nota 30.

(13) Al v. 954 Hermes è definito da Prometeo *θεῶν ὑπερέτης* (cfr. v. 983); vd. anche i v. 966 sgg.

che biasima la sua riluttanza e la pietà per il reo: τὸ συγγενές τοι δεινὸν ἢ θ' ὀμιλία. Al comando di Zeus, alla *lex* pubblica che impone un dovere, Efesto contrappone il vincolo di parentela (14); siamo dunque di fronte ad una conflittualità che sarà tanta parte del teatro greco. Lo scenario ideologico in cui si colloca il dramma di Prometeo è quello del potere di Zeus, di recente instaurazione, che si contrappone strutturalmente all'*ordo* precedente, incentrato sui rapporti di parentela e di solidarietà tra i singoli.

L'antagonista di Prometeo è dunque Zeus, il potere, le cui caratteristiche connotative vengono già, in questa porzione iniziale, indicate da Efesto nella novità, nella durezza e inconciliabilità (15). Paiono estremamente significative le parole di Kratos al v. 49 sg. dove, con l'affermazione che solo Zeus è libero, si evidenzia il carattere coercitivo di una struttura di potere che asserve ed accomuna i sudditi, al di là e al di sopra dei loro reciproci legami, in una condizione di subordinazione assoluta alla legge e alla struttura.

In tale contrapposizione tra legami di parentela e ἀνάγκη (16) imposta dal potere politico si può veder rispecchiata la conflittualità tra una organizzazione sociale di tipo gentilizio-tribale (laddove predominano, anche nell'amministrazione della giustizia, i rapporti interpersonali ed il potere, come ente al di sopra di tali relazioni private, ha una valenza minima) e la più moderna struttura della πόλις che si configura come struttura politica che supera e annulla - per quanto più le è possibile - la valenza sociale e giuridica dei legami tra privati.

In questo passo la signoria di Zeus sembra dunque presentarsi come una nuova struttura di potere che non riconosce più l'ordine sociale preesistente. Credo che la dicotomia strutturale tra la società ordinata su basi gentilizie e l'ordinamento della πόλις sia centrale - ben al di là dei conflitti di classe che pur ci furono - nella problematica politica della Grecia antica e la frattura storicamente determinatasi tra i secoli VIII-VI con la nascita delle πόλεις non fu più del tutto ricomposta ed in particolare la contraddittorietà tra *lex sacra*, espressione dell'antico ordinamento giuridico, e la nuova legislazione della città fu sempre operante e viva nel V secolo ed oltre (17).

(14) Cfr. anche i v. 12 sgg. ed in particolare 14 sg., dove Efesto, pur dicendosi ἄτολμος a punire il Titano che è συγγενής θεός, vi è costretto dalla necessità, ἀνάγκη (v. 16), di ubbidire al comando di Zeus.

(15) Vd. v. 34 sg.

(16) Vd. v. 16 e, sopra, nota 14.

(17) La conflittualità tra l'antico ordinamento fondato sul γένος e le nuove strutture della πόλις è stato ampiamente teorizzato da G. Glotz, *La città greca*, tr. it., Torino 1948. Vd. anche il più recente G. Cerri, *Legislazione orale e tragedia greca*, Napoli 1979, 15: "Si tratta... dello scontro tra due diverse concezioni giuridiche, che sono poi ideologie contrapposte, le quali definiscono inversamente, l'una rispetto all'altra, il rapporto gerarchico fra γένος e πόλις. Non che il γένος rifiuti la πόλις in quanto tale o che,

L'avvertimento della struttura statale come realtà dialettica all'individuo è elemento costante nella tragedia (18), che non a caso nasce e si sviluppa nell'ambito della πόλις, ché il sentimento del tragico non poteva avvertirsi se non nel contesto sociale nuovo che, costituitosi al di sopra della sfera individuale e dei rapporti interpersonali - di sangue, di ospitalità, di amicizia - faceva emergere in maniera netta la consapevolezza della individualità con i suoi valori da difendere e da salvaguardare.

Questo conflitto rispecchiato in modo più esplicito nel teatro eschileo (si pensi alla tematica dell'*Oresteia*) e sofocleo (*Antigone*) sarà trasferito da Euripide ad un livello diverso, con la presa di coscienza che la linea di frattura corre all'interno dell'uomo, del singolo, tra la sua parte razionale e quella irrazionale; in altri termini, il sentimento, l'istinto, il sangue da un lato e la 'ratio', la norma dall'altro.

Abbiamo accennato sopra a come il conflitto tra Zeus e Prometeo possa essere interpretato come il rispecchiamento del contrasto, della lacerazione storica avvenuta nella fase di passaggio dall'organizzazione gentilizia alla nascita della πόλις. Molto significativo è in tal senso il racconto, fatto da Prometeo, della detronizzazione di Kronos e del ruolo svolto dal Titano in tale circostanza.

Detto del sorgere di due fazioni, una favorevole a Zeus, l'altra fedele a Kronos (v. 199 sgg.), Prometeo rivela di non essere riuscito a persuadere al meglio i Titani: ἐνταῦθ' ἐγὼ τὰ λῶστα βουλευὼν πιθεῖν / Τιτᾶνας... / οὐκ ἠδυνήθην· (v. 204 sgg.); essi infatti spregiarono le αἰμύλας... μηχανάς (v. 206) di Prometeo preferendo πρὸς βίαν... δεσπόσειν (v. 208). Nei versi immediatamente successivi Prometeo spiega che aveva saputo dalla madre Themis che il potere andava raggiunto con mezzi nuovi: ... οὐ κατ' ἰσχὺν οὐδὲ πρὸς τὸ καρτερόν / χρεῖη, δόλω δὲ τοὺς ὑπερσχόντας κρατεῖν (v. 212 sg.).

La persuasione e, con espressione più forte, le αἰμύλαι μηχαναί (v. 206) e il δόλος (v. 213) sono i nuovi strumenti del potere politico (19) che,

viceversa, la πόλις misconosca la legittimità del γένος. Ha ragione il Roussel nel sottolineare l'interdipendenza e la complementarità fra cerchie parentali e città. Ma diversa, anzi antitetica, è la visuale cui si ispirano rispettivamente i γένη aristocratici ed il movimento democratico: in questione è la priorità giuridica e l'intangibilità di una delle due sfere in relazione all'altra".

(18) Non sarà forse superfluo ricordare come tale dialettica sia completamente assente nei poemi omerici, dove la dinamica sociale è sempre il portato di rapporti privati; non può sussistere dunque una conflittualità fra sfera pubblica e privata perché il pubblico non è che la somma di legami privati.

(19) J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, tr. it., Roma 1976, 41: "Il sistema della polis implica prima di tutto una straordinaria preminenza della parola su tutti gli altri strumenti del potere".

nel suo evolversi, ha superato la fase del diritto del più forte; Prometeo, prevedendo (20), intuendo in anticipo tale evoluzione delle strutture del potere si adegua al corso delle cose, usa, pur con scarsi risultati, gli strumenti della persuasione (v. 214 sg.) e contribuisce alla instaurazione del nuovo regno di Zeus. Prometeo sa che le strutture del potere sono in evoluzione; la sua lungimiranza e la sua lucidità politica lo portano a conformarsi, immediatamente, e nell'ideologia e nella prassi politica che ne è conseguente, al nuovo. Pertanto la figura del Titano si definisce, nel corso del dramma, non solo come 'colui che sa', ma anche come colui che è capace di utilizzare il suo sapere, la sua comprensione degli eventi per fini pratici, per indirizzare la propria condotta.

Abbiamo già illustrato come il suo schierarsi al fianco di Zeus sia il frutto della sua conoscenza, della sua preveggenza. Prometeo inoltre sa, come sanno anche gli altri (21), che il potere di Zeus è nuovo, ma è lui solo ad inferire da tale 'novità' il suo carattere transitorio; Prometeo è l'unico che sa che il potere di Zeus è destinato a cadere, a meno che il dio non scenda a patti con lui, il solo che può salvarlo; tale evento, già adombrato al v. 167 sgg., viene ripetutamente annunciato con sempre più lucida chiarezza nella seconda parte della tragedia, in una sorta di 'crescendo' (v. 756 sgg., 907 sgg., 938 sgg.) che culmina al v. 955 sgg.: νέον νέοι κρατεῖτε, καὶ δοκεῖτε δὴ / ναίειν ἀπενθή πέργαμ'· οὐκ ἐκ τῶνδ' ἐγὼ / δισσοῦς τυράννουσ ἐκπεσόντας ἠσθόμην; / τρίτον δὲ τὸν νῦν κοιρανοῦντ' ἐπόψομαι / αἴσχιστα καὶ τάχιστα. È questo, a mio avviso, un passo fondamentale per misurare la distanza ideologica che separa Prometeo e il governo di Zeus. I nuovi dei non hanno consapevolezza della 'provvisorietà' del loro dominio: ignorano, o trascurano, ogni riferimento alla recente acquisizione di esso (22) e credono, secondo le parole di Prometeo, che il loro trono sia immune da pericoli (v. 966 sg.).

Invece Prometeo sa che il nuovo regno è frutto di un divenire, di una trasformazione da qualcosa d'altro; e come è sorto, così dovrà tramontare. Già due volte in passato - con Urano e poi con Kronos - si è verificato un

(20) A proposito della preveggenza di Prometeo si vedano le parole di scherno espresse da Kratos (v. 85 sgg.).

(21) Cfr. sotto, n. 22.

(22) La 'novità' del potere di Zeus viene più volte evidenziata, fin dall'inizio del dramma, oltre che da Prometeo, da personaggi che, se non solidali in tutto col Titano, non mostrano tuttavia un'aperta avversione nei suoi confronti: vd. le parole di Efesto che per primo introduce tale motivo (v. 34 sg.) ... Διὸς γὰρ δυσπαραίτητοι φρένες, / ἄπας δὲ τραχὺς ὅστις ἂν νέον κρατῆι, e il coro delle Oceanine al v. 149 sgg., e nel corso del primo stasimo che è sviluppato interamente su tale concetto (vd. in particolare il v. 402 sgg.); cfr. anche i riferimenti di Oceano ai v. 309 sg., 389 e, naturalmente, le parole di Prometeo ai vv. 96, 439, 955.

evento analogo (23). Prometeo ha scoperto la storia: è consapevole del valore pragmatico della conoscenza dei fatti passati (24), conoscenza che può e deve essere utilizzata per prevedere l'evolversi del presente ed orientare di conseguenza il proprio comportamento.

Dirà Tucidide: "Probabilmente il mio racconto risulterà poco dilettevole in una pubblica lettura proprio perché privo di finalità artistiche. A me però basterà il fatto che lo ritengano utile quanti vorranno vedere con precisione i fatti passati e orientarsi un domani di fronte agli eventi, quando stiano per verificarsi, uguali o simili, in ragione della natura umana. Ciò che ho composto è un'acquisizione perenne, non un pezzo di bravura mirante al successo immediato" (25).

Alla luce di queste considerazioni possiamo ripensare la vicenda di Prometeo in un'ottica ben definita. Il contrasto ideologico tra Zeus ed il Titano si può configurare come scontro tra la 'visione mitica' del mondo ed una più moderna concezione storica. Zeus non è capace di dare un valore 'analogico', e dunque storico, alle vicende di Urano e di Kronos: gli eventi sono visti in una fissità assoluta, astorica, senza collegamenti e rapporti con altri fatti; non è scorta la catena del divenire che lega passato, presente e futuro: esiste solo l'immobilità del tempo mitico, per cui gli dei non sono capaci di considerare né l'inizio né la fine della loro signoria, ma solo il suo essere, un essere senza tempo. Prometeo invece sa, e sul suo sapere regola il suo comportamento: abbiamo visto (26) come la sua scelta politica di lottare al fianco di Zeus sia nata sulla base di una preveggenza che ora possiamo meglio definire come portata del suo sapere storico; e la linea di condotta è rigorosamente determinata dalle sue conoscenze: è consapevole che nel

(23) Vd. v. 956 sgg.

(24) Non è da trascurare il fatto che la conoscenza storica deriva a Prometeo da una visione diretta di eventi di cui è stato partecipe, allo stesso modo di Tucidide. Cfr. in proposito L. Canfora, *Tucidide. La guerra del Peloponneso*, Bari 1986, p. XI: "Ma proprio la circostanza di essersi fatto storico di eventi vissuti, o comunque documentabili nel modo migliore perché contemporanei, ha acuito in lui (scil. Tucidide) l'attenzione per un verso al problema del rapporto tra eventi e conoscenza degli eventi (come si produce la conoscenza storica), per l'altro al problema del valore e del significato dell'opera storica al di là della fruizione immediata (il senso dello scrivere la storia)".

(25) Thuc. 1.22.4, trad. L. Canfora. Canfora stesso, *op. cit.*, p. XIII, osserva: "Nell'analogia è dunque il punto d'incontro tra conoscenza storica e concezione (ciclica) della storia e della conseguente prevedibilità dell'agire politico". Il rapporto tra il sapere storico di Tucidide ed il senso della storia di Prometeo non si ferma peraltro a questa intuizione metodologica; la ferma consapevolezza del Titano della inevitabilità e della necessità di quanto è avvenuto, delle sue pene, è pari alla convinzione, propria dello storico ateniese, della inevitabilità e necessità della guerra. Comune è poi la consapevolezza dell'oggettività dei rapporti di forza e del loro valore determinante.

(26) Vd. sopra, p. 31 sg.

momento attuale i rapporti di forza sono a favore di Zeus, ma essi non sono immutabili e nell'evolversi storico arriverà un tempo in cui egli, Prometeo, sarà il più forte ed il dio dovrà scendere a patti con lui. Da qui il rifiuto perentorio di ogni compromesso, la certezza dell'impossibilità di persuadere il suo antagonista (v. 333 πάντως γὰρ οὐ πείσεις νιν· οὐ γὰρ εὐπιθής) prima che sia giunto il momento storico opportuno (cfr. v. 379 sg.). La riconciliazione è già nella storia, scritta in un momento del futuro che non può essere anticipato, né artificiosamente determinato. Da questa certezza la fermezza lucida del Titano che non si piega perché confida nella storia.

Ritorniamo un attimo sulla questione politica che ha determinato la 'rottura' tra Prometeo e gli altri dei: Zeus vuol annientare la stirpe umana e generarne una nuova: ... αἰστώσας γένος / τὸ πᾶν ἔχρηζεν ἄλλο φιλῦσαι νέον (v. 232 sg.). Zeus si crede dunque padrone del divenire, autorizzato a dar fine e principio alle cose; per Prometeo invece anche Zeus è inserito nel divenire, iscritto in un ordine superiore, inviolabile, dove anche i suoi poteri di sovrano hanno limiti precisi.

La 'sovranità limitata' di Zeus è un dato che, a mio avviso, merita attenzione: l'onnipotenza non è mai rientrata nelle prerogative delle divinità greche, e del resto è idea inconciliabile con la visione politeistica che prevede comunque una distribuzione dei poteri divini. Del resto già i poemi omerici evidenziano i limiti della possibilità di intervento degli dei nelle vicende umane, anche se il rapporto di forza tra Zeus ed il fato non è sempre chiaro.

Prometeo ha invece ben chiaro che il potere di Zeus è subordinato ad una forza superiore, che ai v. 515 sgg. è identificata con le Moire e le Erinni: (χο.) τίς οὖν ἀνάγκης ἐστὶν οἰακοστρόφος; / (Πρ.) Μοῖραι τρίμορφοι μνήμονές τ' Ἐρινύες. / (χο.) τούτων ἄρα Ζεὺς ἐστὶν ἀσθενέστερος; / (Πρ.) οὐκ οὖν ἂν ἐκφύγοι γε τὴν πεπρωμένην. Esiste dunque un ordine universale, una necessità che regola, che indirizza il divenire delle cose umane: nessuno, neppure Zeus, può derogare da tale processo; non è concesso l'arbitrio al sommo degli dei e le ingiustizie da lui commesse - come quella nei confronti di Prometeo - debbono essere riparate. C'è dunque una sostanziale continuità con il pensiero omerico nel riconoscimento della non onnipotenza di Zeus, ma mi pare che rispetto alla concezione omerica ci sia anche qualcosa di più: il senso del divenire, della mutabilità delle cose.

Come già altri hanno opportunamente osservato, questa consapevolezza si sviluppa e si matura nel pensiero greco in seguito all'osservazione delle grandi trasformazioni storico-economiche verificatesi nei sec. VIII-VI; certamente l'idea di giustizia - intesa come riparazione ad un torto - implica l'idea di una dialettica, di un contrapporsi e susseguirsi di eventi di segno opposto, tesi l'uno al superamento dell'altro, quindi alla sua trasformazione, ovvero al suo divenire. E l'idea della giustizia è il fondamento della nuova

etica che emerge come portato ideologico delle trasformazioni storiche cui accennavamo prima e che va a sostituirsi alla 'shame culture', per usare la già citata espressione di Dodds (27). La πόλις è l'istituzione che si configura come garante storica della giustizia - ma non per questo è essa sottratta al divenire storico e al di sopra delle leggi e della giustizia: così la nuova signoria insediata sull'Olimpo si presenta come garante di una giustizia superiore, rispetto al potere gestito in precedenza dalle vecchie divinità, più rigidamente determinata, di cui si ha una più precisa consapevolezza; e la garanzia nasce dal fatto che gli stessi garanti non sono al di fuori, ma dentro in divenire storico, per cui come sono 'divenuti' sovrani, possono, nel futuro, non esserlo più, e ciò è una garanzia di democrazia, ovvero di giustizia.

Zeus non può distruggere a suo arbitrio il genere umano (28), né può impedire o vanificare il veto di Prometeo; può incriminare il Titano e punirlo, accusandolo, diciamo così, di 'divulgazione di segreti di stato' - il furto del fuoco - e di intrattenere rapporti troppo amichevoli con una 'potenza straniera', gli uomini (29). Salvo poi richiamarlo in un momento di grave pericolo per la sopravvivenza dello stato stesso, secondo una prassi non inconsueta nella stessa Atene.

Le osservazioni fin qui sviluppate ci consentono di trarre le prime conclusioni. Essenzialmente potremmo affermare che la diversità di Prometeo rispetto ad Achille è nella consapevolezza, nella piena coscienza della vicenda che sta vivendo, nei suoi aspetti di passato-presente-futuro, nella lucida rivendicazione della propria trasgressione (v. 266 ἐκὼν ἐκὼν ἤμαρτον· οὐκ ἀρνήσομαι). Tale lucidità è il frutto della conoscenza di Prometeo, fondata su un sapere che non è più mitico, ma è storico, nel senso che scaturisce dalla messa in relazione e dal confronto degli eventi ed è sapere pragmatico nella misura in cui è da esso che partono le scelte operative.

A questo punto mi siano consentite alcune brevi considerazioni sul linguaggio di Prometeo. In un articolo breve, ma estremamente interessante,

(27) Vd. sopra, p. 26.

(28) Il Dio del Vecchio Testamento è in una situazione storica ben diversa: Egli è all'origine del divenire, è Lui che ha creato e che può dunque distruggere. Vi è tuttavia da chiedersi se Zeus avrebbe potuto effettivamente distruggere gli uomini, con l'eventuale consenso di Prometeo; a me pare di poter dire che Prometeo non vuole perché sa che Zeus non può; e la dialettica tra i due antagonisti si configura come tra chi sa - il Titano - e chi non sa - Zeus; oppure, in altri termini, tra chi ha un sapere storico e chi invece è legato al sapere mitico, ad un sapere, cioè, immobile, un non-sapere.

(29) I capi d'accusa, più volte menzionati nel corso del dramma, sono già indicati nelle battute iniziali di Kratos (v. 7 sgg.).

uscito nel 1956, A. Parry faceva delle riflessioni molto importanti sul linguaggio di Achille e osservava come l'incapacità dell'eroe di rompere definitivamente ogni legame con Agamennone e con gli Achei fosse dovuta principalmente alla mancanza di un linguaggio alternativo da contrapporre ai suoi antagonisti (30): se è vero che Achille è l'unico a rendersi conto della non corrispondenza tra parola e realtà nel discorso e nelle promesse dell'Atride (lib. 9), è anche vero che lo fa usando le stesse categorie linguistiche - non ne ha altre a disposizione - dell'antagonista; gli manca, in sostanza, un linguaggio altro che gli consenta di realizzare compiutamente - ché livello verbale e pratico nell'epos sono coincidenti - l'uscita da una società che l'ha estraniato, ma alla quale è comunque fatalmente solidale. Manca in sostanza, a livello ideologico e poi nella conseguente espressione linguistica e nelle scelte programmatiche, quella consapevolezza della propria alterità di cui parlavamo sopra.

Abbiamo già visto a proposito di Prometeo come la frattura ideologica con la tirannide di Zeus sia netta e la possibilità di una futura riconciliazione sia vista, non tanto come superamento delle rispettive posizioni teoriche, ma piuttosto come compromesso pragmatico in vista dell'ottenimento di reciproci vantaggi (31).

Abbiamo visto come sul piano operativo Prometeo indirizzi le proprie scelte operative conseguentemente alla coscienza storica; ma un aspetto non secondario della figura 'nuova' del Titano è nel suo linguaggio (32): vari e significativi sono i riferimenti a tale aspetto. Al v. 180 il coro delle Oceanine rimprovera il Titano: ἄγαν δ' ἐλευθεροστομεῖς. Ma è soprattutto Oceano (vv. 303 sgg.) che affronta il problema del linguaggio di Prometeo; in particolare si vedano: τραχεῖς καὶ τεθηγμένους λόγους (v. 311); ἀρχαῖ' ἴσως σοι φαίνομαι λέγειν τάδε· / τοιαῦτα μέντοι τῆς ἄγαν ὑπηγόρου /

(30) A. Parry, *The language of Achilles*, "TAPA" 87, 1956, 1-7; particolarmente significativi i seguenti passi: "Achilles is thus the one Homeric hero who does not accept the common language, and feels that it does not correspond to reality. But what is characteristic of the *Iliad*, and makes it unique as a tragedy, is that this otherness of Achilles is nowhere stated in clear and precise terms. [...] Homer in fact has no language, no terms, in which to express this kind of basic disillusionment with society and the external world. [...] Achilles has no language with which to express his disillusionment. Yet he expresses it, and in remarkable way. He does it by misusing the language he disposes of. He asks questions that cannot be answered and makes demands that cannot be met. [...] Achilles' tragedy, his final isolation, is that he can in no sense, including that of language (unlike, say, Hamlet), leave the society which has become alien to him" (p. 6 sg., *passim*).

(31) Siamo cioè sul piano della prassi politica della πόλις democratica.

(32) Si veda in proposito anche M. Cantilena, *Una metafora fraintesa: Eschilo, Prometeo 950-951*, "QUCC" 21, 1976, 81 sgg.

γλώσσης, Προμηθεῦ, τὰπίχειρα γίνεται (v. 317 sgg.), dove si contrappone apertamente il linguaggio del compromesso (33) - ch  a ci  invita Oceano - a quello della ribellione. Μηδ' ἄγαν λαβροστόμει (v. 327); γλώσση ματαιὰ ζημία προστρίβεται (v. 327). Al v. 685 sg.   Prometeo che critica i discorsi compromissorii: νόσημα γὰρ / αἴσχιστον εἶναί φημι συνθέτους λόγους.

Ma anche al di l  di questi espliciti riferimenti, mi pare che Eschilo abbia posto una cura particolare nell'evidenziare i vari registri linguistici dei pesonaggi. Dal tono violento di Kratos, al parlare insinuante, quasi affettato, pieno di lusinghe di Oceano, al tono sprezzante di Hermes, alla lingua tutta cose, pragmatica, che non concede niente all'effetto verboso, di Prometeo. E le diversit  linguistiche che pi  volte sono state riscontrate nel *Prometeo* rispetto alle altre tragedie di Eschilo, magari per negarne l'attribuzione, sono forse derivate da questo particolare intento dell'autore (34), mirante ad evidenziare le diverse valenze politiche del λόγος, aprendo cos  una problematica connaturata alla vita della πόλις.

Si pu  ormai delineare in modo compiuto una possibile chiave di lettura della tragedia: a diversi livelli   in essa rispecchiato il passaggio - traumatico - dal sapere antico al sapere storico. Sul piano politico-sociale tale passaggio consiste nel superamento del vecchio ordinamento gentilizio e nello strutturarsi della πόλις, la cui 'novit '   rappresentata, nella tragedia, dal potere neo-instaurato di Zeus; ed   molto significativo che piena coscienza della frattura tra vecchio e nuovo potere l'abbia Prometeo, l'emarginato, l'escluso, che costituisce una sorta di 'coscienza critica' del nuovo regime. Il nuovo *ordo* politico non   pi  visto come sistema assoluto, ma come struttura contingente, momento di un divenire storico, ad esso subordinato e alle sue leggi. Coscienza del divenire   nel *Prometeo* coscienza del relativo e, in ultima analisi, della diversit , della individualit  che si attua anche nel superamento del linguaggio indistinto dell'epica formulare, per risolversi in una variet  di registri riproducenti posizioni ideologiche diverse.

La scoperta delle leggi storiche non  , per Prometeo, capacit  di dominare in modo assoluto gli eventi e di piegarli ai propri bisogni:   semmai possibilit  di prevederli e di saperli attendere con disincanto (35). Dunque la storia, la conoscenza di essa, non   strumento di potere - Zeus si muove infatti ancora nell'ottica del sapere mitico, che gli fa illusoriamente pensare il suo potere come illimitato ed eterno - ma piuttosto di liberazione

(33) Cfr. anche il v. 377 dove Oceano parla di ἱατροὶ λόγοι.

(34) Vd. anche il gi  citato C. J. Herington, *The Authenticity...*, "Ph. Q." 58, 1979, 118.

(35) Di qui appunto il rifiuto di accelerare i tempi della riconciliazione; vd. sopra, p. 33 sg.

dal potere, nella misura in cui è consapevolezza del suo essere relativo, contingente, subordinato comunque alle leggi della storia stessa.

Zeus, il sovrano, è anch'egli parte di un 'progetto', di un ordine universale del quale non è affatto dominatore. Con ciò non mi pare che venga sminuito il suo ruolo di 'garante' che è punto fermo del pensiero eschileo: la storia, il divenire ubbidiscono a delle leggi; il compito della πόλις - in senso storico -, di Zeus - in senso cosmico - è di 'garantire' il rispetto di tali leggi, di punire gli eventuali trasgressori; ma il garante è egli stesso, per primo, subordinato alle leggi, all'ordine che tutela. Del resto tale concetto del potere limitato della divinità è un elemento basilare della religiosità greca: chi ha visto incongruenze tra lo Zeus del *Prometeo* e quello dell'*Agamennone* ha forse attribuito caratteri cristiani alla divinità eschilea, precludendosi così la possibilità di un'esatta comprensione di essa. Il 'monoteismo' di Eschilo non conosce gli attributi di perfezione e infallibilità, e ἀθάνατος non ha lo stesso significato di "eterno". Il mito è il tempo che ripete se stesso; tempo che è uguale a se stesso (36); la storia è il tempo che diviene, secondo le leggi della necessità; Zeus è in questa necessità, ma non è eterno. La πόλις è espressione dell'evolversi della storia e come tale non può essere rifiutata; i suoi νόμοι, duri e spietati, magari, in certe contingenze storiche, dovranno armonizzarsi con gli antichi diritti sacrali, ci dovrà essere un incontro, è in ciò il senso della storia; e se le posizioni ideologiche sono inconciliabili - "Zeus non può cessare di essere Zeus" - è nella prassi quotidiana, cioè nell'attività politica, che la conciliazione degli antagonismi si verifica. Il bisogno reciproco, la comune utilità è lo scopo della vita associata, della πόλις. Zeus avrà bisogno di Prometeo, sarà costretto a liberarlo, se non vuol perdere il suo potere; si tratta solo di attendere l'ora dell'appuntamento con la storia.

Il messaggio del *Prometeo* vuol dunque essere di conciliazione: la durezza del nuovo regime, le storture - forse inevitabili - gli eccessi che esso porta con sé (37), sono e devono essere superabili nella consapevolezza che, al di là dei contingenti rapporti di forza, esiste una giustizia storica che compensa. E chi è - ingiustamente - emarginato e punito, poi riavrà la sua parte; non deve però cercare di ottenerla con la violenza, perché essa sarà il frutto dell'evolversi spontaneo dei fatti.

EZIO DOLFI

(36) Cfr. v. 447 sgg. dove Prometeo ricorda le condizioni di vita degli uomini, prima di ricevere i suoi doni; in particolare si rifletta sulla mancanza della nozione del tempo, delle stagioni...

(37) Si ricordino le parole di Efesto al v. 35: ἄπας δὲ τραχὺς ὅστις ἂν νέον κρατῆι.